

Pluralisme et libéralisme moral¹

Le cas des dépendances consenties

Patrick PHARO

*Directeur de recherche au CNRS
Professeur associé à l'Université de Paris V*

RÉSUMÉ. — La discussion contemporaine sur le **pluralisme** s'est largement focalisée sur une opposition entre deux types de liberté : la **liberté négative**, prise au sens de ne pas être contraint, et la **liberté positive**, prise au sens d'auto-accomplissement. Cet article propose un sens à la fois intermédiaire et beaucoup plus commun : la **liberté appréciative**, qui concerne la possibilité pour chacun de faire ce qu'il juge le meilleur dans des conditions psychologiques et sociales qui ne sont pas forcément les conditions idéales de la contrainte minimale ou de l'accomplissement le plus grand. Examinant plusieurs sortes de pluralisme moral et politique, l'article s'appuie sur l'exemple des **dépendances consenties** (communautaires, sexuelles, addictives...) pour envisager, dans une perspective méta-libérale, une **contribution publique à l'autonomie** individuelle, qui soit en même temps respectueuse de toutes les libertés appréciatives.

Le pluralisme moral et politique est étroitement associé au thème de la liberté, qui est la principale justification de l'obligation juridique et morale d'accepter les points de vue et les pratiques que l'on n'approuve pas. Évidemment, le pluralisme lui-même favorise l'exercice des libertés, mais c'est le sens de la liberté qui justifie et décrit aussi le type de pluralisme que l'on souhaite. Mais comment appréhender le sens de la liberté ? La discussion contemporaine s'est largement focalisée, à la suite d'Isaiah Berlin ², sur une opposition entre deux types de liberté : la liberté négative, prise au sens de ne pas être contraint, et la liberté positive, prise au sens d'auto-accomplissement. Dans un premier temps, c'est évidemment la liberté négative qui semble le plus susceptible de justifier le pluralisme moral et politique, car on suppose que l'absence de contrainte favorise la pluralité, tandis que la liberté positive risquerait plutôt, selon l'avis de nombreux libéraux, d'avoir l'effet inverse. Cependant, lorsqu'on pense, comme certains communautariens, que l'accomplissement de soi ne peut se faire que dans le cadre d'un

¹ Une partie des recherches conceptuelles qui sous-tendent cet article ont été facilitées par un contrat de recherche avec la MILDT et l'INSERM sur « Plaisir et intempérance : anthropologie morale de l'addiction ».

² Cf. *Four Essays on Liberty*, Oxford UP, 1969.

groupe ou d'une tradition culturelle, la liberté positive peut également justifier un pluralisme culturel.

Le pluralisme peut toutefois être associé à un sens beaucoup plus primitif de la liberté, qui ne se réduit ni à l'absence d'obstacles externes de la liberté négative, ni aux injonctions internes de la liberté positive, mais concerne plutôt l'exercice contingent du choix pratique en vue du meilleur, en particulier chez les personnes les plus vulnérables ou en situation de dépendance. Il s'agit ici d'un sens *apprécatif* de la liberté qui concerne la possibilité pour chacun de faire ce qu'il juge le meilleur dans des conditions psychologiques et sociales qui ne sont pas forcément les conditions idéales de la contrainte minimale ou de l'accomplissement le plus grand, mais qui doivent néanmoins être prises en compte dans l'optique d'une gestion pluraliste et civilisatrice des différents points de vue et pratiques sociales. Ce sens apprécatif de la liberté, qui signifie littéralement : « donner du prix à quelque chose », peut intéresser la théorie de l'action publique, car, tout en soulignant l'autorité irréductible de l'agent sur ses choix, il permet aussi un amendement pratique par l'argumentation et tout autre moyen d'incitation issu d'un projet public favorable à l'émancipation individuelle. C'est ce sens apprécatif de la liberté et, par conséquent, du pluralisme que je voudrais explorer dans le présent article, en ayant surtout en vue le cas des dépendances consenties à des pratiques ou à des groupes sociaux, qui offre un terrain d'observation et de réflexion privilégié sur la question des libertés individuelles. Dans ce qui suit, je commencerai donc par présenter quelques éléments du débat classique sur les libertés avant d'envisager différents types de pluralisme et enfin, dans une dernière section, la question de la contribution publique à l'autonomie individuelle.

I. — LE LIBÉRALISME NÉGATIF ET SES CRITIQUES

La défense de la liberté négative dans le fameux essai d'Isaiah Berlin : « On liberty »³ se présente explicitement comme une conséquence directe du pluralisme. Selon Berlin en effet, le pluralisme est plus vrai et plus humain que tout idéal de maîtrise positive de soi que l'on voudrait imposer à autrui, parce qu'il reconnaît la diversité des buts humains et ne prive pas les hommes de ce qu'ils jugent eux-mêmes indispensable à leur vie⁴. Cette reconnaissance de la diversité des buts humains et de la valeur du jugement individuel à leur endroit est l'expression la plus claire du principe de liberté négative, qui répond à la question du domaine d'être et d'action qui doit être laissé au sujet, sans interférence d'aucune autre personne, tandis que le principe de liberté positive répond plutôt à la question des sources de contrôle et d'interférence sur ce que doit être ou faire le sujet⁵. La première question est inscrite dans la tradition libérale de Locke, Mill, Constant, Tocqueville. La seconde est attribuée par Berlin à une tradition rationaliste dont Rousseau, Spinoza, Hegel et bien sûr Marx sont quelques-uns des représentants.

³ In *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*

⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁵ *Ibid.*, p. 122.

Selon Berlin, les deux questions : « de quoi suis-je le maître ? » (liberté négative) et « qui est le maître ? » (liberté positive) sont parentes, et il ne rejette nullement le modèle d'auto-gouvernement démocratique qui est une des réponses à la question de la liberté positive, insistant en outre sur l'impossibilité pratique d'une autarcie pratique des individus. En revanche, Berlin rejette clairement l'utilisation abusive du principe de liberté négative par la tradition de Spencer et du darwinisme social, et il insiste en particulier sur les effets sociaux immoraux du laisser-faire économique dans l'histoire du capitalisme. C'est néanmoins la critique des perversions de la notion de liberté positive, sous la forme de l'apothéose de l'autorité, qui lui paraît la plus urgente au moment où il écrit son essai, dans un temps de totalitarisme et de paternalisme despotique. Ce qu'il met en cause, c'est une idée de l'accomplissement de soi-même, dont on pourrait établir rationnellement les principes et qu'on imposerait ensuite aux individus, contre leurs propres opinions et volontés, considérant ainsi que le tiers « rationnel » serait mieux placé pour savoir ce qu'est la liberté de chacun. « Cette monstrueuse impersonnalisation, dit-il, qui consiste à mettre en équivalence ce que X choisirait s'il était quelque chose qu'il n'est pas, ou du moins pas encore, avec ce qu'il cherche et choisit réellement, est au cœur de toutes les politiques d'auto-réalisation »⁶. Et le mérite d'auteurs tels que B. Constant ou J.S. Mill est précisément, selon Berlin, d'avoir souligné les dangers de la tyrannie de la majorité et l'impossibilité d'être suffisamment sûr des valeurs de bonne vie pour les imposer par la force à des sujets qui ne troublent en aucune manière la tranquillité d'autrui.

Il est utile d'avoir en tête ces analyses sur la liberté négative pour tenter de reconsidérer la critique du libéralisme politique, originellement marxiste mais aujourd'hui beaucoup plus diffuse, et en particulier la critique qui oppose les libertés réelles, celles de la société actuelle ou celles qui sont promises par la société communiste, aux libertés formelles de la démocratie bourgeoise. Cette critique peut elle-même se décliner sous deux autres critiques : l'une, plutôt générale, portant sur les conditions sociales inégalitaires qui rendent illusoire la liberté des plus pauvres ou des plus faibles, et l'autre, qui concerne surtout les obstacles internes à l'exercice de la liberté, à savoir, suivant les termes de Marx⁷, « l'aliénation aux puissances étrangères ». C'est en fait surtout cette seconde critique qui est en cause dans la discussion sur la liberté positive, et en particulier celle qui porte sur la fausse conscience.

Or, comme on va le voir, cette critique est peut-être la moins efficace, si l'on prend au sérieux les arguments antidespotiques de Berlin. Il est en effet toujours difficile d'opposer une « vraie » conscience putative à une « fausse » conscience supposée, lorsque le sujet tient fermement à celle-ci — comme en témoignent par exemple la défense du port du voile par des jeunes femmes parfaitement éduquées ou, sur un autre registre, l'attachement de certaines traditions ouvrières à des conditions de travail terribles, comme celles des mines ou de la sidérurgie. La première critique, au contraire, malgré son caractère assez flou et plutôt utopique sur les conditions idéales de la liberté dans la société communiste, pose un problème beaucoup plus prosaïque, mais peut-être plus profond, sur les conditions d'accès pour tous, et en particulier les plus pauvres et les plus faibles, aux meilleures fins et donc aux meilleurs choix — Berlin lui-même

⁶ *Ibid.*, p. 134.

⁷ *Idéologie allemande*, Paris, éd. sociales, 1968, p. 51.

semble du reste la faire sienne lorsqu'il reconnaît que, dans l'histoire du capitalisme, les ouvriers jouissaient en théorie d'une liberté négative sans avoir les moyens de la réaliser⁸. Toutefois, avant de revenir à cette question de l'offre sociale de libertés, il paraît utile de s'arrêter sur l'autre critique, celle de l'aliénation et de la fausse conscience.

« Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? », se demande C. Taylor dans un fameux texte critique du libéralisme classique⁹. Et sa réponse est tout simplement qu'elle ne prend pas en compte les obstacles internes à la liberté. C'est là en effet une critique qu'on pourrait adresser à Hobbes ou à Bentham, mais aussi à Mill, dont le libéralisme repose sur une conception de la souveraineté sur soi-même qui peut sembler cruellement préfreudienne. Car, comme le note justement C. Taylor, « nous pouvons échouer dans la réalisation de nous-mêmes à cause de peurs intimes, ou à cause de la fausse conscience, tout autant qu'en raison d'une contrainte extérieure »¹⁰. Reste cependant à savoir jusqu'à quel point ce fait négligé par la tradition du libéralisme négatif peut effectivement lui être opposé.

Sans entrer ici dans l'exégèse du texte de C. Taylor, on peut remarquer que celui-ci adopte une stratégie plutôt oblique qui consiste à inclure d'emblée dans les théories négativistes de la liberté un souci d'auto-accomplissement, de façon à pouvoir affaiblir les critiques les plus radicales qu'elles adressent à la liberté positive, et en particulier le risque de totalitarisme qui accompagnerait nécessairement tout projet collectif d'auto-accomplissement. L'argument est en effet que la vision purement négative de la liberté fait violence à l'espoir postromantique d'accomplissement de soi qui caractérise la défense moderne de la liberté¹¹ et que les négativistes partageraient eux aussi. Or, puisqu'il est désormais avéré que cet espoir se heurte à des obstacles internes tels que le manque de clairvoyance, la fausse conscience, le refoulement, etc., les défenseurs de la liberté négative devraient, selon C. Taylor, reconnaître eux aussi ces obstacles et, par la même occasion, tirer la conclusion que « le sujet ne peut pas être l'autorité de dernière instance lorsque la question de savoir s'il est libre est posée, car il ne peut pas être l'autorité de dernière instance sur la question de savoir si ses désirs sont authentiques ou s'ils entravent ses buts premiers »¹², et par conséquent « nous ne pouvons exclure que quelqu'un d'autre sache mieux que lui (le sujet) »¹³. Au demeurant, C. Taylor prend soin de démarquer sa position des visions despotiques ou totalitaires de l'accomplissement de soi, en séparant nettement la conclusion selon laquelle le sujet n'est pas forcément le meilleur juge de ses choix, de toute tentation interventionniste, car « aucune directive valide ne peut, par principe, être imposée par l'autorité sociale, en raison de la diversité humaine et de l'originalité de chacun »¹⁴.

L'argumentation de Taylor met en évidence une réelle difficulté de la thèse de Berlin, qui concerne la capacité du sujet de faire son propre malheur par un jugement faussé de

⁸ *Four Essays*, op. cit., p. xlix.

⁹ « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? », 1979, in *La liberté des modernes*, tr. fr. P. de Lara, Paris, PUF, 1997.

¹⁰ *Ibid.*, p. 257.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 263.

¹³ *Ibid.*, p. 282.

¹⁴ *Ibid.*, p. 264.

façon durable, ou seulement momentanée – il est en effet possible qu'un sujet soit perspicace tout le temps qu'il n'agit pas, mais agisse néanmoins le moment venu contre son meilleur jugement, par faiblesse de la volonté ou ce qu'on appelle aussi, dans la tradition aristotélicienne, « *akrasia* »¹⁵. Isaiah Berlin esquive ou, pour le moins, laisse en suspens ce genre de questions, préférant admettre, comme l'avait fait avant lui Max Weber, le caractère irréconciliable des valeurs et des fins ultimes, pour assurer la primauté de la liberté négative. Or, quoi qu'il en soit de la position qu'on adopte au sujet des valeurs ultimes, il semble que n'importe qui puisse reconnaître, avec une certaine chance de vérité, qu'un sujet fait fausse route dans certains de ses choix pratiques. Les exemples envisagés par Taylor lui-même : peur irrationnelle, attachement excessif au confort ou réactions de dépit, se limitent à des faiblesses psychologiques qui ne sont sans doute pas les cas les plus caractéristiques des obstacles internes à la liberté. Mais si on élargit la perspective psychosociale en y intégrant les cas de fausse conscience associés par exemple à des appartenances culturelles et communautaires ou à des pratiques addictives ou compulsives, on aura encore plus de raisons d'admettre la réalité et l'importance des obstacles internes à la liberté – même si ces cas affaiblissent aussi certains des arguments multiculturalistes développés par ailleurs par C. Taylor¹⁶.

Il semble en effet que les situations de *dépendances consenties*, dans lesquelles un sujet nuit à son propre accomplissement en aliénant ses choix de vie à une instance externe telle qu'un partenaire sexuel, un patron ou une communauté religieuse ou culturelle qui le manipulent, ou à une instance interne telle qu'une propension incontrôlable à la consommation de sucres ou de produits psycho-actifs, soient des cas particulièrement manifestes où un jugement tiers qui inciterait le sujet à se protéger contre ses proches ou contre lui-même pourrait être mieux fondé que le sien. Ces situations marquent une limite de l'irréductibilité des valeurs et des choix, car si aucun jugement critique ne pouvait jamais être porté lorsqu'un sujet choisit le pire, sous la pression d'un groupe, d'une routine ou d'un produit, aucune discussion sérieuse ne pourrait non plus avoir lieu sur les meilleures conditions de vie sociale, de sorte qu'on n'aurait ni la possibilité d'amender la société, puisque nul ne saurait vraiment ce qui est le pire, ni surtout les moyens d'éduquer les personnes qui sont encore trop jeunes pour disposer de toutes les prérogatives de la liberté négative, à savoir les enfants. Au demeurant, puisque la possibilité de juger objectivement le mal que certains sujets commettent contre autrui conditionne toute loi coercitive, on ne voit pas pourquoi cette même objectivité ferait défaut, par principe, lorsqu'il s'agit d'un mal commis contre soi-même, par exemple lorsqu'un sujet renonce volontairement à certaines libertés constitutionnelles du fait de ses attachements communautaires ou religieux ou cède à une tentation addictive ou à une invitation sexuelle, professionnelle, amicale qui lui fait

¹⁵ Cf. *Éthique à Nicomaque*, VII, et toutes les discussions qui ont suivi le fameux texte de D. Davidson : « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? », 1970, trad. fr. P. Engel, in *Actions et Événements*, Paris, PUF, 1993.

¹⁶ Cf. C. Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, 1992, Paris, Aubier, 1994 et Flammarion « Champs », 1997. Curieusement, C. Taylor ne tient pas compte du fait que l'attachement à une communauté culturelle est souvent le plus fort des obstacles internes à la liberté.

courir des risques vitaux : prostitution, travail en milieu dangereux, expérience limite, etc.

Les objections de Taylor à la liberté négative semblent donc tout à fait recevables, et en particulier lorsqu'on a remarqué que la plus grande part des obstacles internes à la liberté sont liés à des dépendances consenties de caractère social, communautaire ou physiologique. Ces objections ont néanmoins le défaut de vouloir faire endosser aux négativistes la thèse même qu'ils dénoncent, à savoir l'affaiblissement de l'autorité pratique de la première personne sur ses actes, lorsqu'il est établi rationnellement que le sujet n'a pas su prendre lui-même le meilleur parti. En rejetant l'ordre de priorité conceptuelle des libertés établi par Berlin et en exprimant sa préférence pour le sens positif et postromantique de la liberté comme accomplissement de soi, Taylor minimise ainsi l'objection fondamentale des négativistes à tout projet d'auto-accomplissement, qui est tout simplement qu'un sujet peut aussi être libre de *ne pas vouloir* s'accomplir, ou de ne pas faire usage de toutes ses libertés, ou de brûler sa vie en quelques années plutôt qu'en quatre-vingts ans, ou de la vouer à des manipulateurs religieux, sectaires ou autres plutôt qu'à des partenaires bien avisés... Taylor ne semble pas ici prendre vraiment au sérieux la raison pour laquelle les libéraux n'adhèrent pas à la critique marxiste de l'aliénation et de la fausse conscience, qui est tout simplement qu'elle contrevient au principe même de la liberté de conscience¹⁷. Et on pourrait même avoir l'impression que le soin que met Taylor à rejeter la vision despotique de la liberté positive (obliger le sujet à agir suivant la façon qu'un tiers juge la meilleure) n'est au fond qu'une précaution oratoire, car dès lors qu'on insiste autant sur le fait que le sujet n'est pas l'autorité ultime, comment résister à la tentation de donner plus de pouvoir à une autorité tierce qui saurait mieux que le sujet ce qui est bon pour lui ?

Or, comme j'essaierai de le montrer brièvement dans la suite de ce texte, il n'est nullement nécessaire de se résoudre, d'un côté, à l'irréductibilité des valeurs ou des buts ultimes pour admettre l'autorité ultime du sujet sur ses actes (sinon sur ses jugements), y compris lorsque ces actes sont réputés malheureux, ni d'adhérer de l'autre à une injonction d'auto-accomplissement ou de conscience authentique, fondée sur la raison ou sur l'appartenance communautaire, pour défendre un pluralisme moral et politique plus tempéré, capable de reconnaître à la fois l'autorité ultime et les imperfections du choix individuel. Les partisans de la liberté négative disent qu'il n'y a pas d'autorité supérieure à celle du sujet sur ses propres actes, lorsque ceux-ci ne nuisent à personne d'autre que lui-même¹⁸ ; et les partisans de la liberté positive disent que le sujet n'est pas forcément le meilleur juge de ce qui est bien pour lui¹⁹. Or, rien n'empêche d'estimer ces deux positions recevables en même temps, et même de conserver l'ordre posé par Berlin dans la hiérarchie de ces deux libertés : la première étant celle de n'être pas contraint, et la seconde d'être éclairé et assisté sur son meilleur usage possible. Il suffit pour cela de remarquer que les sens négatif ou positif de la liberté ne sont au fond que des

¹⁷ Cf., en sociologie et sur ce registre, la critique par R. Boudon des explications par la « boîte noire » de la fausse conscience.

¹⁸ Cf. the « *harm to others princip* » de J. Feinberg, in *Harm to Self, The Moral Limits of the Criminal Law*, 3, Oxford U.P., 1986.

¹⁹ Cf. par exemple le « *légalisme moral* » défendu par M. Moore in P. De Greff (ed), *Drugs and the Limits of Liberalism, Moral and Legal Issues* Ithaca, Cornell University, 1999.

prolongements d'un sens appréciatif beaucoup plus primitif de la liberté qui répond à la question : « pour quelles fins suis-je le maître ? », en soulignant le pouvoir qu'a le sujet de faire ce qu'il juge le meilleur, même en situation d'extrême contingence. C'est ce sens appréciatif de la liberté qui requiert, lorsque la contingence est nuisible, que la puissance publique cherche autant que possible à réduire la contrainte et à améliorer pour tout le monde les chances d'émancipation du choix pratique, sans avoir pour autant le droit de se substituer à l'autorité de la première personne. La liberté appréciative exclut donc, comme on va le voir, le pluralisme le plus désimpliqué qui pourrait découler d'un libéralisme complètement indifférent aux choix individuels ou collectifs, sans pour autant s'identifier aux injonctions habituelles de la liberté positive.

II. — PLURALISME ET DÉPENDANCES CONSENTIES

Le pluralisme moral appliqué à la politique ²⁰ a généralement une limite externe, qui est celle de la rupture des conditions pacifiques et juridiquement contrôlées de la vie sociale courante, limite qui permet d'exclure par exemple le banditisme, le crime organisé, le terrorisme et, en conditions normales, l'appel à l'insurrection, des positions avec lesquelles un État ou une opinion démocratique doit obligatoirement composer. Mais qu'en est-il des limites internes, celles qui semblent demeurer dans le cadre des conventions et institutions juridiques normales de la vie sociale courante ?

Sur ce plan, il n'existe apparemment aucune limite à un pluralisme qu'on peut dire engagé et concurrentiel, consistant à accepter l'expression ou le développement d'un point de vue ou d'une pratique qui ne met pas en cause les principes de base de la Cité, mais que l'on est prêt à contester dans le cadre des institutions légales, que ce point de vue s'impose seulement à certains, comme par exemple un rite social ou une croyance religieuse, ou à tout le monde, comme par exemple une décision de gestion municipale ou de politique de l'emploi susceptible de réversion ou de modification future. Il n'existe pas non plus de limite de principe à un pluralisme nettement plus conflictuel, qui consiste à accepter que s'expriment dans le cadre légal ordinaire des positions politiques ou religieuses que l'on rejette fermement et dont on suppose que le triomphe ultime risquerait de mettre en danger les conditions institutionnelles démocratiques qui leur permettent aujourd'hui de s'exprimer librement : on pense ici à l'extrémisme de droite ou de gauche ou, de façon plus actuelle, à l'extrémisme religieux. Il semble en effet évident que si l'État ou la société prétendait dicter aux minorités politiques et religieuses ce qu'elles ont le droit de dire et de ne pas dire, on risquerait de subir une perte de libertés publiques incompatible avec les principes démocratiques. On peut comprendre néanmoins que les règles du jeu puissent aussi être redéfinies, et de nouvelles limites fixées,

²⁰ Le pluralisme moral, au sens strict, a pour sa part une extension beaucoup plus large, puisqu'il concerne tous les accommodements que les doctrines morales existantes peuvent ou non trouver avec leurs concurrentes directes. C'est la raison pour laquelle je m'en tiendrai ici à la notion plus limitée de « pluralisme moral appliqué à la politique », notion qui est elle-même plus restreinte que celle de pluralisme politique, car, après tout, il peut très bien y avoir des raisons non morales de défendre le pluralisme politique.

lorsqu'il semble y avoir un lien direct entre certaines expressions politiques et des atteintes violentes aux conditions de la vie démocratique normale.

Il existe enfin une troisième sorte de pluralisme, qu'on pourrait qualifier de « désimpliqué » et qui consiste à accepter n'importe quel point de vue ou pratique, pourvu qu'il ne porte atteinte ni à autrui, ni à l'ordre courant de la Cité. Ce pluralisme désimpliqué, indifférent aux croyances et pratiques d'autrui tant qu'elles restent confinées à des lieux ou des milieux particuliers, est une forme extrême des principes de neutralité libérale qui sous-tendent déjà les deux formes concurrentielle et conflictuelle que je viens d'évoquer et dont la formulation la plus claire est celle qu'en a donnée J.S. Mill : a) l'individu n'a pas de compte à rendre à la société sur ses actions si elles ne concernent que lui-même, b) la société ne doit s'en mêler que lorsque les actions sont préjudiciables aux autres ²¹. Or, comme le montrent par exemple les revendications et engagements militants sur les libertés réelles des catégories sociales les plus vulnérables ou des personnes dépendantes, ce pluralisme désimpliqué, bien que potentiellement illimité, se heurte à de nombreuses objections et réticences et n'est peut-être pas celui qu'un État démocratique devrait promouvoir en priorité. Il semble en effet difficile de préférer ce type de pluralisme à un pluralisme plus engagé, lorsqu'on a des raisons de penser que certaines libertés fondamentales sont déniées ou rendues inaccessibles à tel ou tel groupe de sujets. Et même si certaines croyances ou pratiques ne dérangent pas directement l'ordre courant de la Cité, on peut toujours se demander si leur existence ne résulte pas elle-même de formes plus souterraines de coercition sur autrui.

Plus profondément, ce qui fait obstacle au pluralisme désimpliqué, c'est le sens appréciatif ordinaire de la liberté que j'évoquais plus haut, et dont la valeur et le statut de droit fondamental semblent liés à la possibilité pour chacun de rechercher les fins qu'il juge les meilleures, ou les moins mauvaises, autrement dit d'être un agent aussi autonome qu'il est possible de l'être dans les contextes sociaux auxquels il appartient. Dans son sens le plus mécanique, celui qu'on peut appliquer par exemple aux objets physiques soumis au gré des éléments, la liberté n'a certes aucun sens moral ou normatif : les choses sont « libres » d'aller et venir dans la limite des influences que leur font subir les autres choses – et peut-être, en ce sens-là, ne sont-elles jamais libres, car aucun objet n'échappe aux contraintes des lois naturelles. Au contraire, dans son sens normatif le plus fort, la liberté suppose qu'on puisse faire non seulement ce que l'on veut, mais ce qui peut faire l'objet d'un vouloir réfléchi ou de second ordre ²², voire ce qui apparaît comme les meilleures fins sous toutes les descriptions. Entre ces deux sens, très faible ou très fort, la liberté dans son sens appréciatif ordinaire semble seulement inclure la possibilité pour chacun de faire ce qu'il juge bon ou meilleur ou, dans un sens légèrement plus fort, ce à quoi il accorde de la valeur ²³, même s'il se trompe à ce sujet, même

²¹ Cf. *De la liberté*, 1859, trad. fr. L. Langlet, D. White, Paris, Gallimard, 1990, p. 162.

²² Cf. H. Frankfurt, « La Liberté de la volonté et la notion de personne », 1968, trad. fr. M. Neuberger, in *Théorie de l'action*, Liège, Mardage, 1991.

²³ G. Watson, dans *Agency And Answerability: Selected Essays*, Oxford University Press, 2004, défend l'idée que la liberté ne signifie pas seulement faire ce que l'on veut, mais faire ce à quoi on accorde une valeur. Il s'écarte ainsi de la thèse de H. Frankfurt, pour qui la liberté repose sur des volitions de second ordre, mais son but est le même, puisqu'il s'agit aussi pour lui de trouver un critère qui permette à l'agent de s'identifier à un de ses désirs plutôt qu'à un autre (p. 28).

si finalement il décide de ne pas le faire, et cela quelles que soient les causes de sa décision. C'est le caractère hautement souhaitable pour quiconque de cette possibilité qui établit le sens normatif courant de la liberté, en tant que droit à défendre, et non pas seulement en tant que mouvement naturel non contraint.

Or, c'est précisément cette liberté d'aller vers les meilleures fins qui semble profondément compromise dans certaines situations de vulnérabilité sociale, et en particulier dans les situations de dépendances consenties qui sont liées à des relations envahissantes de travail, d'amour, de sexe ou à des appartenances religieuses et communautaires, ou encore à l'addiction et à différentes sortes de pertes de contrôle sous l'effet de l'ivresse, la tentation, la colère, la violence... Dans ces cas-là, en effet, les fins supposées libres ne paraissent plus être celles du sujet, ou du moins pas entièrement, puisque ces fins sont dépendantes de quelqu'un d'autre ou d'un mécanisme externe ou interne incontrôlable. On peut alors se demander si le fait qu'elles soient néanmoins consenties suffit à les rendre indifférentes au reste de la société ou à tous ceux qu'elles ne concernent pas directement – et cela d'autant plus que le sens usuel du concept de consentement : vouloir ce que veut l'autre, inclut déjà une source extérieure du vouloir.

En fait, dans la pratique actuelle du débat public, par exemple à propos des drogues ou des signes religieux ou de la prostitution, le contenu appréciatif de la liberté est souvent une raison de rejeter les versions extrêmes du libéralisme négatif qui ne tiennent pas compte des opportunités réelles de choix pour les sujets les plus vulnérables. Et ce même sens appréciatif de la liberté peut être aussi une raison de rejeter certaines critiques perfectionnistes du libéralisme inspirées d'un légitime souci d'auto-accomplissement et d'émancipation, mais qui manquent néanmoins de compréhension, de charité, voire d'imagination à l'égard de certains consentements problématiques. Pour appréhender concrètement ce type d'enjeux, il suffit de penser par exemple au problème que pose à la société un alcoolique ou un toxicomane, qui se réduit rarement à l'alternative entre laisser le sujet libre de prendre son produit (pour ne pas être contraint) ou le forcer à ne plus en prendre (pour l'émanciper), mais oblige généralement les tiers à offrir des parcours possibles qui pourraient éventuellement lui permettre de sortir de son addiction : traitements, psychothérapie, programmes de substitution... De la même façon, le problème posé par un sujet qui se soumet volontairement à une règle oppressive ou dangereuse, comme par exemple le port du voile ou l'endogamie imposée ou la soumission à des conditions de travail indignes ou l'acceptation d'une relation sexuelle non-protégée avec un séropositif..., se réduit rarement à l'alternative qui consiste à le laisser libre de suivre sa règle habituelle ou à le forcer à s'en émanciper, mais inclut généralement la recherche et l'offre des conditions qui pourraient éventuellement lui permettre d'exprimer ses meilleures fins. C'est par exemple en favorisant par tous les moyens démocratiques : école, médias, associations..., l'accès à une culture instruite des connaissances scientifiques et intellectuelles modernes relatives à la vie humaine, et en réprimant au contraire les obstacles qui seraient mis à cet accès sous forme de menaces, de manipulations ou d'enfermement des personnes, qu'on peut offrir aux individus la chance d'exprimer, en meilleure connaissance de cause et avec une meilleure appréciation des fins, leur choix sur des pratiques controversées telles que l'endogamie, les signes ou rituels religieux, les sacrifices personnels de type célibat ou dévouements communautaires...

Ce qu'on pourrait finalement désigner comme une posture de libéralisme moral, ou si l'on veut de méta-libéralisme, consiste précisément à inclure dans les principes libéraux la recherche et la mise à disposition des moyens ou des parcours possibles de l'autonomie pour permettre à tout sujet, en particulier parmi les catégories les plus vulnérables, de choisir ses meilleures fins, eu égard à son contexte réel de vie sociale. Comme je l'ai déjà indiqué, cette posture doit être soigneusement distinguée d'un perfectionnisme ou d'un paternalisme légal²⁴ visant à imposer par la loi un modèle de bonne vie. Et elle ne se rattache pas non plus à une sorte de paternalisme « doux »²⁵, qui chercherait à pallier le caractère non volontaire de certaines actions par des interventions émancipatrices, puisque les dépendances évoquées plus haut sont clairement volontaires et consenties, même si le régime de la volonté peut y être mis en discussion à cause du mal à soi-même qui accompagne les choix pratiques. En fait, cette posture s'éloigne du courant principal du libéralisme politique par le fait qu'elle accorde la priorité, non pas aux moyens légitimes de la coercition politique, mais aux moyens légitimes d'accompagnement par les institutions sociales de l'autonomie pratique des sujets sociaux. Si, comme c'est mon cas, on ne rejette nullement l'idée d'un État-providence pour pallier les effets indus ou immoraux du cours naturel de la vie sociale, on peut considérer la posture métalibérale comme un versant de la même idée applicable aux mœurs et à l'exercice de la liberté individuelle.

III. — LA CONTRIBUTION PUBLIQUE À LA LIBERTÉ INDIVIDUELLE

Le problème du libéralisme classique est de savoir jusqu'à quel point l'autorité politique peut contraindre un sujet à agir contre son propre jugement. Et la réponse tout aussi classique est que cette contrainte ne peut s'exercer qu'en cas de nuisance à autrui, ce qu'on appelle le « *harm to others principle* ». Cependant, cette approche par la contrainte sociale définit moins la liberté que ses conditions juridiques d'exercice ou, plus exactement, la quantité de libertés que la société peut laisser au sujet. Et ce qui en découle le plus souvent c'est, au moins depuis l'époque de Hobbes²⁶, une discussion sur les limites de la coercition juridique²⁷. Quant à la question des libertés qui peuvent être effectivement *offertes*, et non pas *laissées* au sujet, c'est plutôt du côté de la tradition socialiste et critique qu'on a des chances de la trouver, mais avec cette fois une ambiguïté sur le statut de cette offre, entre injonction et assistance, au regard du respect de la liberté individuelle.

Lorsqu'on relit aujourd'hui le beau texte de Mill sur la liberté, on ne peut qu'être étonné par sa discrétion sur la question de la contribution de la société à l'exercice de la liberté individuelle – et cela d'autant plus que Mill est un auteur dont on sait qu'il n'était pas spécialement enclin à prendre le parti des forts contre les faibles ni des riches contre

²⁴ Cf. les définitions de J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, *op. cit.*, p. xvi-xvii.

²⁵ *Ibid.*, p. 14 et s.

²⁶ Ou de Thomas d'Aquin, comme me le fait remarquer Bernard Reber.

²⁷ Cf. *The Moral Limits of the Criminal Law*, *op. cit.*

les pauvres²⁸. Mais cet étonnement se dissipe lorsqu'on comprend que le souci de Mill est d'abord de soustraire l'individu au despotisme moral de la société, et non pas de lui offrir une assistance sociale pour son émancipation. Un des corollaires des deux maximes que j'ai rappelées dans la section précédente est par exemple que les fautes à l'égard de soi-même ne sont pas des vices²⁹ et qu'on ne peut en aucun cas punir les adultes sous prétexte qu'ils ne prennent pas soin d'eux-mêmes³⁰, car « la mauvaise conduite privée n'offre pas matière à prévention ou à punition »³¹. Cette position libère le sujet des foudres moralisatrices de la société, mais implique aussi que chacun porte seul la responsabilité de ses propres malheurs³², de sorte que même les nuisances subies du fait d'autrui, mais consenties, n'ont pas à être réprimées³³. La société a évidemment certains devoirs de protection, d'éducation ou même de charité à l'égard des individus, mais elle n'est pas responsable de ce qui leur arrive de bon ou de mauvais, dans la mesure où cela ne relève pas d'une atteinte aux droits d'autrui – tout au plus peut-elle dispenser ses conseils comme on le fait pour empêcher quelqu'un d'emprunter un pont dangereux³⁴. Chacun est donc libre de mener ou de brûler sa vie comme il l'entend, sans que la société ait le droit de s'en mêler, car « toutes les erreurs qu(e le sujet) peut commettre à l'encontre des conseils et des avertissements sont largement contrebalancées par le mal qu'il y aurait à permettre aux autres de le contraindre à ce qu'ils jugent être son bien »³⁵.

En pratique, même la plus libérale des sociétés modernes ne s'en tiendrait pas à l'injonction précédente, puisqu'il existe, comme on sait, non seulement des assurances obligatoires, mais des précautions individuelles obligatoires, comme par exemple le port du casque, de la ceinture de sécurité, du gilet de sauvetage, sans même parler des politiques publiques de santé qui sont fortement incitatives. Au demeurant, Mill ne niait sans doute pas l'existence de devoirs moraux à l'égard de soi-même, mais recommandait simplement à la société de ne pas trop s'en mêler. De ce point de vue, le message de Mill a conservé aujourd'hui une grande partie de son actualité, car le despotisme moral de la société est toujours un risque, par exemple en matière de mœurs, sur des questions comme celle de l'avortement ou de la liberté sexuelle, et on peut aussi le voir à l'œuvre, quoique le cas soit un peu moins évident, sur des questions d'éthique médicale comme l'euthanasie ou le clonage. Et si les totalitarismes émancipateurs dénoncés par Berlin semblent désormais derrière nous, il n'en va pas de même, loin de là, des totalitarismes ou despotismes religieux qui cherchent à restaurer les contraintes communautaires les plus obscurantistes. Pourtant, d'un autre côté, la tradition durkheimienne aussi bien que la critique sociale ont su réhabiliter la fonction morale de la société, dont les règles ne visent pas seulement à contraindre l'individu, mais peuvent aussi l'assister dans son

²⁸ Cf. en particulier le texte de I. Berlin : « John Stuart Mill and the Ends of Life », in *Four Essays on Liberty*, op. cit.

²⁹ *De la liberté*, op. cit., p. 147.

³⁰ *Ibid.*, p. 186.

³¹ *Ibid.*, p. 213.

³² *Ibid.*, p. 183.

³³ *Ibid.*, p. 177.

³⁴ *Ibid.*, p. 211.

³⁵ *Ibid.*, p. 145 (vo).

devenir autonome ³⁶. Source potentielle de despotisme pour Mill, lorsque ses injonctions justifient une coercition, la société est aussi une source de critique et d'affaiblissement des despotismes, lorsque son expression publique cherche à dévoiler, dénoncer et réduire les obstacles à l'autonomie, plutôt qu'à organiser la répression des conduites déviantes. C'est précisément ce qui se passe lorsqu'on met en avant la nécessité d'une contribution publique à la liberté des personnes en situation de dépendance communautaire, religieuse, professionnelle, addictive ou autre. Un exemple particulièrement intéressant de cette forme engagée de pluralisme est celui des politiques de réduction des risques en matière de toxicomanie qui, sans avoir encore réussi à prendre le dessus sur les politiques coercitives, qui restent dominantes, se sont malgré tout largement développées dans les pays européens, permettant à des personnes dépendantes de retrouver une certaine autonomie, notamment grâce aux programmes de substitution.

Cet engagement public en faveur de la liberté des sujets qui choisissent le pire ou qui consentent à des dépendances douloureuses, peut aussi passer par une mise en cause des partenaires sociaux immédiats, dont les pratiques peuvent, quant à elles, faire l'objet d'une coercition juridique si elles se révèlent attentatoires à la liberté d'autrui, en matière par exemple de proxénétisme, d'esclavage domestique, de violences conjugales ou familiales, de mariages forcés, de mise en danger de la vie d'autrui par certaines pratiques sexuelles, d'infractions au droit du travail ou encore de vente de produits stupéfiants... Néanmoins, il ne faudrait pas croire, comme l'a souligné C. Taylor, que tous les obstacles à la liberté sont externes et qu'on pourrait émanciper les sujets sociaux de toutes leurs dépendances malheureuses, uniquement par une sévérité accrue à l'égard des faiseurs de dépendance. Ce ne sont pas en effet seulement les dealers qui font les drogués, ni les proxénètes qui font les prostitué(e)s, ni les gourous, les prêtres ou les imams qui font les adeptes. Ce sont ultimement les sujets humains, avec leur propre enclavement dans leur histoire sociale et corporelle, et leur liberté individuelle, qui les fait consentir ou non aux formes externes de leur dépendance, en « choisissant » ce qui, à tort ou à raison, leur apparaît au moment de l'acte comme le meilleur. Le terme de « choix », que j'utilise ici, n'a du reste aucune connotation sartrienne car, au même titre que la liberté normative que j'évoquais plus haut, il peut être pris au sens fort d'une délibération aristotélicienne ou d'un décret souverain de la raison pratique ou du meilleur choix sous toutes les descriptions, mais aussi dans des sens plus faibles, y compris celui qui consiste à céder à une compulsion ³⁷ en le sachant et en le voulant. Le caractère « sourd », comme dit D. Davidson ³⁸, de certains actes « incontinents », « intempérants » ou compulsifs, n'exclut pas en effet un régime faible de la volonté pour des sujets qui cherchent malgré tout à obtenir l'objet de leur appétit ou de leur faiblesse.

La liberté appréciative ordinaire, en tant que capacité à choisir les fins que l'on juge les meilleures ou les moins mauvaises, n'est pas un simple corollaire de ce qu'on n'est pas empêché de faire (sens négatif), car être libre et ne pas être empêché ne sont pas des synonymes – sauf dans le sens le plus naturaliste du terme. Et elle n'est pas davantage synonyme de ce qu'on devrait faire pour être soi-même (sens positif), car, même sans

³⁶ Cf. E. Durkheim *L'Éducation morale*, 1922, rééd. Paris, PUF, 1974.

³⁷ Sur l'approche compulsive de la faiblesse de la volonté, cf. G. Watson *Agency And Answerability*, *op. cit.*

³⁸ *Actions et événements*, *op. cit.*, p. 65.

être spécialement antikantien, on peut reconnaître que le sens conceptuel de la liberté n'est pas identique à celui de l'obligation – fût-elle de choisir librement de respecter la loi ou d'être soi-même. L'auto-réalisation ou identification à soi-même n'est du reste qu'un des buts possibles de la liberté, mais pas une nécessité de son concept, puisqu'agir de soi-même n'est pas identique à agir pour être soi-même – d'autant qu'il y a peut-être des cas où la liberté de *ne pas* s'identifier à soi-même est une chance, par exemple si le soi en question n'est pas très fiable ou qu'on en est simplement « fatigué », comme dit Alain Ehrenberg³⁹. En fait, dans son sens appréciatif le plus banal, le concept de liberté exprime simplement, comme je l'ai rappelé plus haut, la possibilité de faire ce qu'on juge le meilleur ou le moins mauvais – « faire ce que bon me semble » ! –, et cela bien avant de savoir ce qui est obligatoirement ou vraiment bon (par exemple sous toutes les descriptions, dans tous les mondes possibles, etc.). Un sujet peut donc se tromper sur ce qui est bon, et donc donner à tort son consentement, ou être de mauvaise foi en suivant son choix second plutôt que son choix premier, passé aux oubliettes, mais on peut difficilement contester que la possibilité qu'il a de poursuivre une fin qu'il veut et qui est erronée demeure sa liberté.

Reste alors la question la plus difficile : celle qui concerne la liberté de faire sciemment ce qu'on juge le moins bon, comme par exemple se droguer en sachant que c'est nocif⁴⁰, ou se prostituer en sachant que c'est indigne, ou servir un maître en sachant que c'est injuste, ou suivre une règle communautaire que l'on n'approuve pas, etc.. Dans ces cas-là, on peut éventuellement incriminer une contrainte interne au sujet ou une coercition souterraine du milieu, et on peut soutenir en outre que s'il n'existait aucune contrainte sur la volonté ou le jugement, le sujet choisirait un meilleur meilleur. Mais, quoi qu'il en soit de ces perspectives optimistes, et au-delà du calcul des risques qui oriente en effet toujours plus ou moins le choix individuel, il faut bien admettre que, pour le sujet qui n'est pas complètement assujéti et qui consent néanmoins à une dépendance qu'il sait nuisible du point de vue de son choix premier, la fin doit rester bonne sous un certain point de vue, puisque c'est la fin qu'il se propose et qu'il la veut d'une certaine façon !

Ce que montre précisément le cas des dépendances consenties dans les domaines culturels, religieux, sexuels, amoureux, pharmaceutiques, sportifs..., c'est que des sujets peuvent vouloir ce qui fait leur malheur, alors même qu'ils peuvent connaître le caractère problématique de ces pratiques, ou même vouloir s'en détacher, mais sous un régime plus faible de la volonté qui ne leur permet pas de le faire, ou sous un régime plus fort de la liberté qui les incite à ne pas faire ce qu'ils jugent le meilleur. Ce qui est mauvais, par exemple la souffrance de soi-même ou d'autrui, peut alors être traité comme un bien à un niveau supérieur, comme dans le cas du masochiste qui jouit de sa souffrance, ou estompé par un bien qui l'accompagne, comme dans le cas de l'homme ivre qui oublie son vœu d'abstinence pour le plaisir de l'ivresse. C'est en particulier ce qui se passe dans

³⁹ Cf. *La Fatigue d'être soi*, 1998, Paris, Odile Jacob.

⁴⁰ Cf. D. Lewis, « Dispositional Theories of Value/II », *Aristotelian Society*, Suppl. Vol. LXIII, 1989, p. 113–137, qui prend l'exemple du toxicomane qui veut son produit mais voudrait aussi ne pas le vouloir, pour définir la valeur comme un vouloir de second ordre.

les cas des « faux plaisirs » ⁴¹, c'est-à-dire des plaisirs associés à certaines erreurs cognitives (par exemple, suivant une illustration de T. Nagel, croire qu'on est respecté lorsqu'on est simplement utilisé ⁴²) ou certaines souffrances (par exemple craindre d'être méprisé si on ne suit pas un rituel social ⁴³) qui les font apparaître comme des biens sous le point de vue de cette association, lequel n'est pas forcément le plus réfléchi. La liberté de faire ce qu'on juge mauvais peut ainsi être incluse dans la liberté de faire ce qu'on juge bon, alors même qu'elle est étrangère à la liberté en tant que droit – puisqu'il n'y aurait évidemment rien de très motivant ni de légitime à revendiquer un droit à rechercher le pire.

Lorsqu'on admet ainsi que les libertés individuelles peuvent rester des libertés, alors même qu'elles sont associées à des faiblesses du jugement, de la volonté ou du choix, on peut comprendre que l'opposition de la liberté individuelle au despotisme public, si importante dans la tradition du libéralisme politique, ou à des autoritarismes sociaux et communautaires plus circonscrits, n'est au fond qu'une partie du problème des conditions d'exercice de la liberté. L'autre partie, tout aussi essentielle, concerne non pas les droits coercitifs de la société, mais ses devoirs d'assistance à des sujets libres qui ne sont pas forcément en mesure, dans les conditions sociales qui sont les leurs, d'exercer toute leur liberté de faire ce qu'ils jugent le meilleur, soit qu'ils sont attirés vers des biens contradictoires : par exemple rester dans un groupe « illibéral » ou s'en détacher, soit qu'ils n'ont aucun accès aux biens qu'ils jugent déjà ou qu'ils pourraient juger meilleurs, par exemple une vie sans drogues, ou une protection régulière contre les abus communautaires, sexuels ou patronaux.

Dans les sociétés libérales contemporaines, où la question du rapport entre la liberté individuelle et la coercition sociale reste toujours d'actualité, celle du rapport entre la liberté individuelle et le soin ou les efforts de la société pour rendre possible l'exercice de cette liberté a pris aujourd'hui de plus en plus d'importance, sans doute parce qu'elle apparaît comme le prolongement naturel du message démocratique qui rejette toutes les formes d'injonction, sans avoir pour autant renoncé à une certaine rationalité civilisatrice. C'est la raison pour laquelle on conclut généralement que si on n'a généralement pas le droit d'empêcher les gens de faire le choix du pire, puisque c'est leur choix !, on a néanmoins le devoir de ne pas leur faciliter la tâche et, au contraire, de leur faciliter le choix du meilleur.

patrick.pharo@cerses.cnrs.fr
CERSES, 45 rue des Saint-Pères
75006 — Paris

⁴¹ La thématique des faux plaisirs issue du *Philèbe* de Platon donne lieu aujourd'hui à une très abondante littérature. Voir en particulier M. Dixsaut (éd.), *La Fêlure du plaisir*, vol. 1 *commentaires*, vol. 2 *contextes*, Paris, Vrin, 1999.

⁴² Sur les faux plaisirs, cf. aussi F. Feldman, *Pleasure and the Good Life*, Oxford, Clarendon Press, 2004, ch. 5.

⁴³ Une des descriptions les plus saisissantes de ce type de pression figure dans l'ouvrage de C. Browning, trad. fr. E. Barnavi 1994, *Des hommes ordinaires*, Paris, Les belles lettres, 1992.